التصوف الإسلامي أدواره وأعلامه حتى نهاية القرن الخامس الهجري

أ.م.د.مؤيد فيصل ربيع الساعدي:جامعة ميسان
أ.م.د.رؤوف أحمد محمد الشمّري:جامعة الكوفة ـ كلية الفقه

تمهيد

التصوف الإسلامي نزعة روحية توهجت في خاطر الإنسان منذ القدم فكانت تلك النزعة بمثابة الباعث الحقيقي الذي دفعه للبحث عن الحقيقة المطلقة،بهدف إدراكها أو الاتصال بها وفق منهج معيّن في وجدانه.

لقد كان هذا الشعور الروحي عاملاً مشتركاً لبني البشر في الماضي والحاضر،في الشرق والغرب،وبالرغم من اختلاف الوسائل وتعدد العقائد،يبقى المنطلق واحداً،والهدف واحداً أيضاً وهو(معرفة الحقيقة المطلقة والاتصال بها) فالبوذي الذي يفنى عن نفسه في حالات النيرفانا في الفكر الهندي،هو نفسه الدرويش الغريب الأطوار في الشرق،كما أنّ صرخة الصوفي الألماني إكهارت(ت:١٣٢٩ف) عندما قال :(ليس لأيّ مخلوق أن يلفظ كلمة(أنا هو) إلا الله وحده،إذ خليق بالمخلوق أن يشهد على نفسه بأنه ليس شيئاً)[i].هذه الصرخة هي صدىً لِما أعلنه السّراج الطوسي(ت:٣٧٨هـ) من قبل حين قال:(لا يلفظ أنا إلا الله.فهو الشخص الحقيقي)[ii].

وعندما نسمع القس الإنجليزي إدوارد كابنتر (ت:١٩٢٩ف) يقول:(هذا الإدراك يبدو وكأنّ جميع المشاعر اتحدت في شعور واحد)[iii].هذا القول نجده صدىً لشعر ابن الفارض(ت:٦٣٢هـ) قبل سبعة قرون حين قال:

فعيني ناحت واللسان مشاهد　　　وينطق مني السمعُ واليدُ أصغتِ
وسمعيَ عينٌ تجتلي كلَّ ما بدا　　　وعينيَ سمعٌ إن شدا القومُ تُنصِتِ

هنا لابد من الإشارة إلى أمر مهم وهو أنّ الطقوس الدينية كانت هي السائدة خاصة في الهند ومصر والعراق،وعندما أصبحت هذه الطقوس مثار جدل ونقاش مال أصحابها إلى التفكير دون العمل،ومعنى ذلك أنّ الدين أصبح **معرفة غنوصية**.والغنوصية:كلمة يونانية معناها اللغوي **المعرفة**،أما معناها الاصطلاحي فهو إدراك الأسرار الربانية،أي التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا،وتذوّق تلك المعارف تذوّقاً مباشراً.

هذه المعرفة الغنوصية تستند إلى مفهوم عام للوجود مفاده:أنّ الله تعالى على قمة ذلك الوجود،وعنه صدرت الموجودات في نسق زوجي:ذكر وأنثى،وكان ضمن هذه الموجودات(الوجود المادي والنفس البشرية).لكن النفوس من طبيعة ربّانية،لذا فهي تحاول الصعود إلى أصلها[iv].

إذن هناك حقيقة يمكن إدراكها والاتصال بها،من خلال الاستمرار في الرياضات والمجاهَدات،وليس نتيجة عمل عقلي نظري،فالحقيقة مطلقة لا محدودة،أمّا العقل فمقيَّد ووسائله محدودة،وأنّ الطريق لإدراك تلك الحقيقة يتم بالكشف والذّوق والمشاهدة،ويتم ذلك للصوفي بمجاهدة النفس وتنزُّهها عن أدران الوجود،والارتقاء بها عن علائق المادة ولواحقها.

نشأة التسمية:

لقد كثرت التعليلات وكثر المعللون حول هذه التسمية:

١. فهناك من يرى أنّ كلمة(الصوفية) تعريب لكلمة (سوفيا) اليونانية،ومعناها (الحكمة).ثم أخذت شكلاً عربياً فصارت صوفية[v].والواقع أنّ هذا التعليل خاطئ في منطقه،ويستهدف نسبة الكثير من المبادئ والقضايا والمسميات العربية الأصلية إلى منبع أجنبي.
٢. وهناك من نسب الصوفية إلى العصر الجاهلي،وفي مقدمة هؤلاء إبن الجوزي(٥٩٧هـ) الذي ذهب إلى تبنّي هذا الرأي،فقال:إنّ قوماً من الجاهلية كان يقال لهم (بنو صوفة)إنقطعوا إلى العبادة حول الكعبة،ونسَبهم يعود إلى الغوث بن مُرّة الذي كان يُعرف بإسم(صوفة).هذا الإسم أطلقته أمه عليه؛ لأنها لم يكن يعيش لها أولاد،فنذرَت لئن رُزقت بولَد لتُعلّق برأسه صوفة ولَتجعلنّه ربيط الكعبة،فلمّا رابطته عند البيت أصابه الحر،فمرّت به وقد سقط واسترخى،فقالت:ما صار إبني إلا صوفة، فسمي صوفة،ومن ثم استمرت هذه التسمية في ذرّيته[vi].وهذا رأي غريب يصعب الأخذ به،رغم صدوره من عَلَم من أعلام الفكر في زمانه.
٣. وهناك من يعطي التسمية وجهاً إسلامياً خالصاً،ويربط بينها وبين الرسول(ص) والصحابة الأكرمين(رض).فقد نُسب لبس الصوف إلى الرسول الأكرم(ص) في عدة أقوال،منها قول أنس فيما رواه ابن ماجة من أنّ الرسول(ص) أكل خشناً،لبس الصوف واحتذى المخصوف.

إننا وإن سلمنا بصحة هذا الخبر،فإنّ هذا التسليم جزئي؛لأنّ الرسول(ص) لبس الصوف وغير الصوف،ومن ثمّ فإنه لا ينهض سبباً لتسمية عريضة،ولكنه مجرد دلالة على ما بين لبس الصوف والتواضع.

٤. وذهب آخرون إلى أنّ التسمية مشتقة من (الصف الأول)،إذ كان نفر من المسلمين يذهبون مبكرين إلى الصلاة فيجلسون دائماً في الصف الأول[vii].

٥. كما أنّ هناك من علل التسمية بقرب أوصاف الصوفية من أوصاف (أهل الصُّفّة) الذين كانوا على عهد رسول الله(ص).حيث كانوا يلبسون الصوف،وكانوا نحواً من أربعمئة رجل لم تكن لهم مساكن بالمدينة ولا عشائر،جمعوا أنفسهم في مسجد رسول الله(ص)وكانوا لا يرجعون إلى زرع ولا إلى ضرع ولا إلى تجارة.يشتغلون بالعبادة وتعلّم القرآن،وكان عليه الصلاة والسلام يدعوهم وقت العشاء ـ على ما ذكره ابن سعد في طبقاته ـ فيفرّقهم على أصحابه،وتتعشّى طائفة منهم مع رسول الله(ص) حتى جاء الله بالغنى[viii].

ويبدو أنّ الذين نسبوا الصوفية إلى(أهل الصفّة) استهدفوا الربط بين التصوف والمهاجرين من الصحابة،غير أنّ الأمر على جانب كبير من الخطأ إذا ما علمنا أنّ النسبة (الصفّة)صُفّي وليست صوفيَ.

٦. وهناك من جعل الصوفية امتداداً لخط الصحابة الأجلاء(رض) لِما أُثر عنهم من أنهم كانوا يلبسون الصوف،أمثال أبي ذر الغفاري وسلمان الفارسي،اللذين يعتبرهم بعض المتصوفة رائدَين للتصوف[ix].

والواقع أنّ هذين القطبين لم يكونا الوحيدين اللذين يلبسان الصوف بين صحابة الرسول(ص).فقد أُثر عن الحسن البصري(ت١١٠هـ) قوله:أدركتُ سبعين بدريًا كان لباسهم الصوف[x]. كما أنّ لبس الصوف ليس دائماً علامة على الخشوع والزهد والقرب من الله.فكثيراً ما كان بعض المنحرفين يتخذون التصوف ستراً يحجب رذائلهم ونفاقهم.فقد ذكر صاحب العقد الفريد أنّ ابن السمّاك قال لأصحاب التصوف منذِراً متهكّماً:(والله لئن كان لباسكم وفقاً لسرائركم أحببتم أن يطلّع الناس عليها،ولئن كان مخالفاً لقد هلكتم[xi].

ولا شك أنّ بعض المنحرفين عن الجادة قد أرادوا أن يُخفوا عن الناس سوء سلوكهم فلبسوا الصوف،حتى لا يفطن أحد إلى فسادهم،وليس أدلّ على ذلك من أنّ الحسن البصري ـ الذي روى أنه رأى سبعين بدريًا يلبسون الصوف ـ يقول عن أصحاب الأكسية ـ أي لابسي الأكسية الصوفية ـ يقول:(لقد أكنّوا الكِبر في قلوبهم،وأظهروا التواضع في لباسهم،والله لأحدهم أشدّ عُجباً بكسائه من صاحب المطرف بمطرفه[xii]).

٧. ويبدو أنّ أقرب الآراء هو ما ذكره الكلاباذي[xiii](ت٣٨٠هـ) والقشيري[xiv](ت٤٦٥هـ) وغيرهم،هو أنّ لفظ الصوفي مشتق من (الصفاء أو الصفو)،نسبة إلى مضمون علومهم وصفاء سرائرهم وبواطنهم.

ويشهد لصحة هذا الرأي قول بشر بن الحارث الملقي ب(الحافي)بـ (٢٢٧هـ):(الصوفي مَن صفا قلبه لله ،الصوفي مَن صفَت لله معاملته،فصَفَت له من الله عزّ وجلّ كرامته[xv]).

كما أنّ أبا الفتح البستي له قصيدة تتضمن الخلاف في نشأة تسمية الصوفية بهذا الاسم،ينتهي فيها إلى نتيجة مفادها أنّ التسمية مشتقة من الصفاء،يقول[xvi]:

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا … فيه فظنّوه مشتقا من الصوفي
ولستُ أمنح هذا الاسم غير فتـــىً … صفا فصوفِيَ حتى سُمّي الصوفي

مَن هم الصوفية؟

ليس للصوفية تعريف واحد،فإنّ كل متصوف يضع للتصوف تعريفاً يتفق مع الإتجاه الذي يتجهه هو،ومع الدرجة التي وصل إليها في ذلك الإتجاه.فأبو محمد الجريري ـ مثلا ـ يرى أنّ التصوف:هو الدخول في كل خُلق سَني،والخروج عن كل خُلق دَنيّ[xvii]،في حين يراه معروف الكرخي(ت٢٢٧هـ) بأنه الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق[xviii].أما الجُنَيد البغدادي(ت٢٩٨هـ)فيرى أنّ التصوف هو أن يُميتك الحق عنك ويُحييك به[xix].

ولاريب في أنّ الإمام الغزالي(ت٥٠٥هـ) كان خير مَن صَوّر صعوبة تعريف الصوفية عندما قال:(فابتدأتُ بتحصيل علمهم ـ الصوفية ـ من كتبهم مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي،وكتب الحارث المحاسبي والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي.... حتى اطلعتُ على كُنه مقاصدهم العلمية وحصّلتُ ما يمكن تحصيله من طريقهم بالسماع.وظهر لي أنّ أخص خصائصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم،بل بالذوق والحال وتبدُّل الصفات[xx].

إلا أنّ معظم الباحثين يرون أنّ تعريف ابن خلدون(ت٨٠٨هـ) هو أشمل تعريف،ونصّه هو:أنّ التصوف يعني العكوف على العبادة،والانقطاع إلى الله تعالى،والإعراض عن زُخرف الدنيا وزينتها،والزهد فيما يُقبل عليه

الجمهور من لذّة ومال وجاه،والانفراد عن الخَلق في اللذة والعبادة[xxi].
وهذا التعريف وإن بدا شاملاً،فإنه في الحقيقة قاصر عن الإحاطة بالكثير من شؤون التصوف ومسائله،فلا تتلمّس فيه ـ مثلاً ـ حب رابعة العدوية،ولا فناء أبي يزيد البسطامي،ولا توكُّل شقيق البلخي.
لكننا لا نجد تعريفاً آخر في مقابل تعريف ابن خلدون نتلمس فيه هذه المسائل وغيرها من حقائق التصوف ومفاهيمه،قديما كان أو حديثاً.ومردُّ ذلك إلى أنّ التصوف ليس طريقة منظّمة محدودة ليحيط بها تعريف وليشملها تحديد،إنه أمر قلبي وحقائق روحانية متنوعة وأحوال نفسانية متقلبة،وكل صوفي يعتبر أنّ التصوف هو ذلك الشيء الذي أدركه هو وتَذَوّقه هو وأحسّ به[xxii].إذن فالتصوف تجربة ذاتية تعتمد على المجاهدات والرياضات النفسية سبيلاً للوصول إلى ما تصبو إليه،هذا في مراحله الأولى،لكنه في مراحله المتقدمة تجده على أنواع:فالمتصوفة منهم مَن هام بحب الله تعالى،ومنهم من قال بالاتحاد مع الله تعالى،وآخر قال بحلوله سبحانه فيه وفي غيره،ومنهم من يقول بالكشف والإشراق،وما إلى ذلك.فالتصوف إذن يمرّ بمراحل:يبتدئ بالزهد وينتهي بالعرفان الذي يكون فيه العارف واصلاً إلى الله تعالى بنفسه لا ببدنه،والبارئ تعالى متمثل في نفسه تمثُّل المعشوق في ذات العاشق

العوامل المؤثرة في نشوء التصوف الإسلامي.

يختلف الباحثون في مجال التصوف الإسلامي بخصوص العوامل المؤثرة في نشأته.وقد ظهر هذا الخلاف منذ أواخر القرن التاسع عشر،ثم قَوِي واشتد في الثلث الأول من القرن الماضي.فمنهم مَن يرى أنّ التصوف الإسلامي هو وليد عوامل داخلية تمثّلت في القرآن الكريم وشخصية الرسول الأكرم(ص) والحديث الشريف.وفريق آخر يرى أنّ التصوف الإسلامي هو وليد ظروف ومؤثرات خارجية،ولكنهم لم يتفقوا على هذه المؤثرات مجتمعة،فمنهم من قال بقوة أثر التصوف الهندي،وآخر يرى أنّ التصوف الإسلامي نتاج فارسي خالص،وثالث حاول تفسير بعض ظواهر التصوف الإسلامي في ضوء الطقوس المسيحية وحدها،بل هناك من ردّ الآراء الصوفية الدقيقة إلى الأفلاطونية الحديثة.

- **الفريق الأول**(القائلون بالعوامل الداخلية)**:**هؤلاء يرون أنّ تعاليم الإسلام بما فيها من ترغيب وترهيب ودعوة إلى الطاعة والعبادة وتحقير لشؤون الدنيا وتذكير بالآخرة،كان الباعث الأول على النُّسك والزهادة. فالقرآن الكريم ـ كسائر الديانات السماوية ـ قلل من شأن الحياة الدنيا وحقرها،في حين عظّم مقام الآخرة وأعلاها،قال تعالى**:**(إعلموا إنما الحياة الدنيا لعب ولهوٌ وزينة[xxiii])(الدار الآخرة لهو الحيوان لو كانوا يعلمون[xxiv])،كما أن هناك آيات كريمة لعبَت دَوراً مؤثراً في توجيه الأتقياء إلى التقرب من الله سبحانه بالعبادة والمجاهدة والزهد في الدنيا،أملاً في الفوز العظيم بالنعيم الدائم كقوله تعالى:(واذكر اسم ربك وتبتّل إليه تبتيلا[xxv])(الله نور السموات والأرض[xxvi])(كل شيء هالك إلاّ وجهه[xxvii])،مضافاً إلى آيات أخرى بعثَت في قلوبهم مشاعر الرجاء،كقوله تعالى:(إنّ الله بالناس لرؤوف رحيم[xxviii])(إنّ ربي رحيم ودود[xxix]).

وإذا ما انتقلنا إلى سيرة الرسول الأكرم(ص) فمن المتفق عليه أنه عليه الصلاة والسلام كان يخلو إلى نفسه،بهدف التأمل في هذا الكون وخلقه جلت قدرته.هذا التأمل أضفى عليه(ص) صفاءً نفسياً،مهّد لامتلاء قلبه الشريف بنور الحق،حتى قيل:إنّ محمداً عشق ربّه.كما أنّ لأقواله المباركة التي تحث على الزهد والعبادة والتواضع في الحياة واعتزال الدنيا والتزام التبتّل والتهجد،أثراً ملموساً في نفوس الصوفية.
ومن العوامل الداخلية المؤثرة في نشوء التصوف الإسلامي ـ على رأي البعض ـ هو علم الكلام.غذ يعدّه هؤلاء مصدراً مهماً من مصادر التصوف الإسلامي،مستدلين على ذلك بما يردّده أعلام الصوفية من مصطلحات كلامية مشهورة في العديد من مصنفاتهم. يشهد لذلك قولهم(الله واحد أحد،فردُ صمد ....لا تشبه ذاتُه الذوات ولا صفتُه الصفات.... لم يزل سابقاً متقدماً للمحدثات موجوداً قبل كل شيء،ليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا شخص ولا جوهر ولا عرَض[xxx])
وفي هذا القول ما يؤكد الفكرة القائلة بأنّ علم الكلام قد أثر كثيراً في تعاليم الصوفية وعقائدهم.ذلك أنّ المضامين الروحية الموجودة في العقيدة مهّدَت للسالك في طريق التصوف الإيمان بأنه لا شيء أمام مَن ليس كمثله شيء(سبحانه وتعالى).هذا فيما يخص القائلين بأنّ هناك عوامل داخلية أثرت في نشوء التصوف الإسلامي.

- **الفريق الثاني**:(القائلون بالعوامل الخارجية) هؤلاء يرون أنّ نشوء التصوف الإسلامي متأثر بثقافات عدة،أبرزها الثقافة الهندية واليونانية والمسيحية.

فالتصوف الهندي يتضح أثره في التصوف الإسلامي ـ كما يرى هؤلاء ـ من خلال ملاحظة الطقوس الدينية

والرياضات الروحية وأساليب مجاهدة النفس عند الفريقين.ذلك أنّ المسلمين تعرّفوا إلى الهند في مطلع القرن الثاني الهجري،وما أعقب ذلك من ترجمة للآثار الهندية والبوذية.هذا إلى أنّ العلاقات التجارية لعبت هي الأخرى دوراً مهماً في هذا المجال[xxxi].

ومن أبرز المفاهيم الهندية التي قيل أنّ التصوف الإسلامي قد تأثر بها (مفهوم الفناء).إلا أنّ المقارنة بين المسلكين في تناول هذا المفهوم تنبئ عن فروق عدة منها:

١. الفناء في الثقافة البوذية الهندية بصفة عامة هو ذوبان في المطلق والتلاشي فيه،وهذا الفناء في المطلق تسمّيه البوذية(النيرفانا).وتصفه بأنه ذروة السعادة؛لأنه التحرر من كل القوالب والأشكال،والخروج من حياة القيد إلى حياة الإطلاق[xxxii].أما في الدائرة الصوفية لدى المسلمين بصفة عامة فهو الفناء عن الصفات البشرية والبقاء في جوار الله.فالفناء في الأول إلى التلاشي،وفي الثاني إلى البقاء[xxxiii].

٢. التشابه الذي يوجد بين النيرفانا الهندية والفناء الصوفي إنما هو تشابه سطحي.ذلك أنّ المذهب الهندي في النيرفانا هو المذهب الذي يتصور النفس الإنسانية وقد فقدت فرديتها في طمأنينتها المطلقة التي لا تشوبها شائبة من حس أو شهوة.والمذهب الصوفي في الفناء وإن كان يدعو كذلك إلى فقدان الفردية.إلاّ ينظر إلى البقاء الدائم على أنه يوجد في المشاهدة الذوقية للجمال الإلهي[xxxiv].كما أننا لا نستطيع من ذلك أن نقرر - لمجرد هذا التشابه - أنّ الفناء الصوفي مستمد من النيرفانا الهندية،بل إنه ستظل هناك فروقاً جوهرية بين هذه وتلك،هذا من ناحية،ومن ناحية أخرى فإنّ انتهاء مذهبَين إلى نتيجة واحدة،أو إلى نتيجتين متشابهتين،لايعني دائماً أنّ أحد هذين المذهبين متأثر **بالآخر أو مستمد** منه،وإنما هو قد يعني أيضاً أنّ نفوس الذاهبين إلى هذين المذهبين قد خضعت لظروف وأحكام نفسية واحدة،الأمر الذي لابد معه من أن تنتهي هذه النفوس إلى نتيجة واحدة،أو إلى نتائج متشابهة[xxxv].

٣. الفناء الصوفي يتفق مع القول بالشخصية؛لأنه ليس كالنيرفانا الهندية محواً تاماً للشخصية الإنسانية،بل هو محوٌ يعقبه صحوٌ،وفناء يعقبه بقاء.هو فناء لتحقق الفاني بأنّ الإرادة الحقيقية هي إرادة الله.فهو يفنى عن إرادته الخاصة ليبقى بالإرادة الإلهية،ويفنى عن عمله ليبقى بعمل الله[xxxvi].

وبذلك يكون لدينا أقوى المبررات لرفض القول بأنّ **الفناء والبقاء** فكرتان هنديتان.ويضاف إلى ذلك أيضاً:وجوه الاختلاف في **الطرق والغاية.فالطريق** في التصوف الإسلامي يعتمد على وحي ولم يتعرّض للتحريف،بخلاف أوجه التقرب الأخرى إلى الحقيقة المعتمدة على الاجتهادات الشخصية،**والغاية** في التصوف الإسلامي ليست الفناء التام في **المطلق**،فأشدّ المذاهب التصاقاً بفلسفة الوجود في التصوف لم تنته إلى إلغاء ثنائية الذوات،أو بتعبير أدق: **ثنائية ذات الحق وذات الخَلق.** فهي الخط الفاصل بين التوحيد وبين جميع ألوان الشرك المنحرفة[xxxvii].

أمّا بالنسبة للثقافة اليونانية،فيرى القائلون بتأثيرها في التصوف الإسلامي أنّ ذلك يُلتَمس من خلال عدة مفاهيم،تناولها المتصوفة المسلمون،أبرزها **وحدة الوجود** التي قال بها بعض فلاسفة اليونان.

والواقع أنّ هناك فرقاً واضحاً بين وحدة الوجود التي عليها **بعض** فلاسفة اليونان،ووحدة الوجود التي عليها **الصوفية**.فهؤلاء الفلاسفة عندهم أنّ الروح والمادة شيء واحد،في حين أنّ الصوفية يفرّقون بين الله تعالى والعالَم،ولكنهم - الصوفية - يرون أنّ هذا العالَم الظاهر لا وجود له حقاً،وإنما الوجود لله تعالى،فليس العالَم ولا العالَم هو[xxxviii].

كما أنّ وحدة الوجود عند الفلاسفة تخضع لمداركهم العقلية،بينما يعلم أهل الاختصاص أنّ وحدة الوجود لدى الصوفية تخضع لمشاهداتهم الذوقية في الواحد المطلق[xxxix].

مضافاً إلى ذلك فإنّ وحدة الوجود عند الفلاسفة يقول فيها أفلاطون:(إنّ الموجود المطلق لا يمكن بأيّ حال أن يعيش وحده،ولذلك يفيض من ذاته موجودات أخرى).بينما نرى وحدة الوجود عند الصوفية عبارة عن وحدة الأسماء والصفات الإلهية[xl].

على أنّ هناك جملة من المفاهيم الأخرى في الثقافة اليونانية التي قيل أنها تسرّبت إلى التصوف الإسلامي،منها ما نُسب إلى فيثاغورس من القول بأنّ وراء هذا العالَم المادي عالَماً روحانياً تشتاق إليه النفوس،ولكن لا يصل إليه إلا مَن طهّر نفسه من العُجب والتجبر والكبرياء وغيرها من الشهوات الجسدانية.مضافاً إلى ما نُقل عن أرسطو بأنّ الله هو الغاية التي ينجذب إليها العالَم في تطوره نحو الكمال[xli].

أمّا بالنسبة للثقافة المسيحية،فالقائلون بتأثيرها في التصوف الإسلامي يستندون إلى حجج تاريخية،تمثلت في أنّ الرهبنة المسيحية كانت منتشرة في البلاد التي دخلها الإسلام،وأنها كانت معروفة في الجزيرة العربية منذ الجاهلية[xlii].

ومضافاً إلى ما تقدم فإنّ هناك مفاهيم معينة يلتقي فيها التصوف الإسلامي مع المسيحية أبرزها(الفقر،التوكل،الحب الإلهي)بالإضافة إلى لبس الصوف.
إلا أننا عند التدقيق في هذه المفاهيم نرى أنّ الأمر يتعلق بممارسة روحية خالصة لا بموضوع فكري يتطلب إعمال العقل كي نقول أنّ متصوفة الإسلام اطلعوا على هذه الفكرة وأجالوا النظر فيها أو أجروا تعديلات عليها.إذن هي تجربة ذاتية روحية مستوحاة من رياضات ومجاهدات نفسية معينة.والأمر نفسه ينطبق على مفهوم الحب الإلهي أيضاً:ذلك أنّ الجانب الروحي هنا يتطلب ارتباط المحب بالمحبوب.ولا يتحقق ذلك إلاّ عند إشغال النفس بالأذكار عما سوى الحق تعالى.وإذا كان الأمر كذلك فهذا قدر مشترك بين جميع التجارب الروحية لبني البشر،رغم اختلاف الوسائل وتعدد العقائد.
ويبدو أنّ القائلين بتأثر التصوف الإسلامي بالثقافة المسيحية ـ سيما بعض المستشرقين ـ لم يهتدوا إلى التمييز بين التفاعل والتأثر.فهم يعزون ـ أيضاً ـ عامل الزهد ـ وهو أساس التصوف الإسلامي ـ إلى التأثر بالمسيحية،غافلين أنّ المؤثر الفاعل في تركيز الزهد في نفوس المسلمين ـ ومنهم الصوفية ـ هو الرسول الأكرم(ص) من خلال أفعاله وأقواله ـ التي حفلت المصادر التاريخية بذِكرها ـ بالإضافة إلى أفكار وسلوك الصحابة والتابعين التي امتلأت بها مصادر التصوف الإسلامي.
أماّ أصالة التصوف الإسلامي فلا تتعارض مع إمكانات التفاعل المتبادل،ذلك أنّ التفاعل ـ بذاته ـ دليل حيوية فكرية،وهو يؤدي بالنتيجة إلى إغناء الفكر.ولعل أشهر من وقع في المبالغة في تأثير الثقافة المسيحية في التصوف الإسلامي(آدم متز).إذ قال:وتدل أقدم الكتب الصوفية التي وصلت إلينا ـ وهي مصنفات الحارث بن أسد المحاسبي المتوفى ٢٤٣هـ ـ دلالة واضحة على أنه تأثر بالمسيحية تأثراً كبيراً،فإنه قد بدأ أحد كتبه بمثل **البـاذر** المذكور عن السيد المسيح عليه السلام،والكتاب الآخر نستطيع أن نعتبره صورة مكبّرة لخطبة الجبل[xliii].ويضيف متز:وكذلك نجد الحكيم الترمذي ـ وهو من كبار شيوخ الصوفية القدماء ـ ت:٢٨٥هـ ـ يقول:إنّ عيسى عليه السلام خاتم الأولياء ويبيّن مكانته[xliv].ومن الواضح أنّ وجود أفكار مشتركة بين الديانات المقدسة،ينعكس على الأفكار الصوفية، على المنطق الصوفي،وهذا لا يشكّل حجة لصالح النظرة الأحادية،التي تربط نشوء التصوف الإسلامي بالمؤثر المسيحي.ومن المهم الالتفات إلى حقيقة تأثر المتصوفة المسلمين وغير المتصوفة أيضاً بأقوال السيد المسيح وتعاليمه الروحية،مستندين في ذلك إلى الأخبار والمعاني القرآنية التي تحدثت عن فضائله السامية.أماّ ما ذُكر عن تأثر متصوفة بغداد بالرهبان المسيحيين في أديرة بغداد،فالواقع التاريخي يشير إلى خلاف ذلك،يقول د.محمد جلال شرف:وبمناسبة الحديث عن قرى وديور العُبّاد النصارى،وتدخُّل بطارقتهم في تنظيم مدينة السلام بغداد،حاولتُ أن أفتش بين المراجع المختلفة لأقف على بعض نواحي التأثير والتأثر الذي ربما يكون قد حدث عن طريق زيارة الأديرة أو التلمذة والصحبة بين رهبان النصارى وصوفية الإسلام،فاعتمدتُ في ذلك على أقدم مرجع وهو كتاب(الديارات) تأليف أبي الحسن علي بن محمد المعروف بالشابشتي،المتوفى سنة ٣٨٨هـ،وهو مرجع مهم لأنه ذكر لنا كثيراً من أديرة العراق وخاصة بغداد،وكذلك أديرة مصر والشام والجزيرة،وصفات هذه الأديرة،وما يحدث فيها.وهو أيضاً هام لأنّ صاحب هذا الكتاب توفي في القرن الرابع الهجري على أقل تقدير.ومعنى ذلك أنه ألمَّ إلماماً كاملاً بكل الأحداث الواقعة في الفترة ما بين إنشاء مدينة بغداد التي ظهر فيها التصوف عند أبي هاشم الزاهد حتى وفاة أحد وعّاظ بغداد،وهو ابن سمعون المتوفى سنة ٣٧٨هـ.
تجدر الإشارة إلى أنّ الشابشتي لم يحدّثنا عن صوفي واحد زار هذه الأديرة،أو اتصل برهبانها،سواء في العراق أو مصر أو الشام،مما يدل دلالة قاطعة على أنّ الصوفية المسلمين لم يتأثروا في حياتهم وأقوالهم وأفعالهم،بما يحدث في هذه الأديرة،وربما يرجع ذلك إلى أنّ هذه الأديرة لم تكن أماكن للتعبُّد والتزهد الذي يرغب فيه جميع الصوفية،بل على العكس من ذلك تماماً،فإننا نجد الشابشتي يعطينا وصفاً لهذه الأديرة يدعو الصوفية إلى الابتعاد عنها كل البعد[xlv]. إنّ الفكر الصوفي لم يكن منغلقاً عن التلقي والاقتباس من مختلف الثقافات الأخرى،فهو ينتفع بمختلف المفاهيم الإيجابية البنّاءة،ومن ثم يصوغ هذه المفاهيم انسجاما مع الثوابت الروحية له،مما يعني عدم تحوّله مع هذه المفاهيم عن أُسُسه ومناهجه المؤدي إلى فقد ذاتيته ووجوده.

أدوار التصوف الإسلامي:
ومثلما تمر العلوم بأدوار معينة عبر مراحل تبلورها،فكذلك الحال بالنسبة للتصوف،فإذا كان الزهد قد تطور من تقشُّف وإعراض عن الدنيا،إلى نزعة تعبدية،ثم إلى تصوف،فإنّ التصوف قد تطور هو الآخر من بسيط يتمثل في رياضات ومجاهدات،إلى تجربة روحية باطنية،تبلورت فيما بعد أفكارها ونظرياتها.
والمتتبع لحركة التصوف الإسلامي وتطوره منذ نشأته،يمكن أن يميّز بين خمسة أدوار:

الدور الأول:الذي ينحصر في القرنين الأول والثاني الهجريَّين،متمثلاً في الزهد البسيط ،المستند إلى صفاء الإيمان ونقائه،والتسامي عن الحياة المادية.
الدور الثاني:وتمتد فترته طيلة القرنين الثالث والرابع الهجريَّين،والظاهر أنّ هذا الدور اتسم بالنضوج وبداية التصوف الحقيقي.
الدور الثالث:انحصر في القرن الخامس الهجري،وهو دَور الكلام والتحرر.
الدور الرابع:في القرنين السادس والسابع الهجريَّين،وهو دَور تنظيم التصوف،ذلك أنّ التنظيم المتمثل بتناول اصطلاحات صوفية معينة،مثل:الحقيقة المحمدية،وحدة الشهود،وحدة الوجود،وادعاءات الكرامات،وظهور الطرق الصوفية.
الدور الخامس:الممتد منذ نهاية القرن السابع الهجري،وصولاً إلى انحساره حوالي في القرن العاشر الهجري.ذلك الدور الذي تميز بخبوّ بريق التصوف،واندثار معالمه الأولى.
فالتصوف ـ كما يقول قمر كيلاني ـ كان احتساباً فصار اكتساباً،وكمان استتاراً فصار اشتهاراً[xlvi].
وبقدر ما يتعلق الكلام بعنوان البحث،نتناول الأدوار الثلاثة الأولى بشيء من التفصيل.

- الدور الأول(دور الزهد):الزهد في هذا الدور له سمتان:

أ.سمة تعبّدية،حيث طفحت النفوس بالإيمان،وتمثلت بالمبالغة في النوافل والذكر.
ب.سمة أخلاقية،تمثلت في التوكل وترك الكسب وعدم الاكتراث لشؤون الحياة وهمومها[xlvii].
وقد ظهرت في هذا الدور ثلاث مدارس:مدرسة المدينة والبصرة والكوفة.
أولاً(مدرسة المدينة):الزهد في هذه المدرسة يعتمد الكتاب والسنة دليلاً في منهجه،فالرسول الأكرم(ص) وصحابته(رض) كانوا قدوة الزهاد،وقد ظلّ ذلك حتى بعد انتقال مقر الخلافة على الشام.إذ ذكرَت لنا المصادر التاريخية أنّ مجموعة من الصحابة،وعلى رأسهم أبو ذر الغفاري وحذيفة بن اليمان وسلمان الفارسي وغيرهم،قد آلمَها كلّ الألم ما رأت من المظاهر الدنيوية التي سادت الحياة الإسلامية زمن الأمويين،وأنكرَت أشدّ الإنكار أن يكون هذا هو الإسلام الحقيقي الذي دعا إليه الرسول(ص).وقد تبلور هذا الألم والإنكار في ثورة فردية عارمة قام بها صاحب رسول الله(ص) القديم أبو ذر الغفاري على من يجمعون المال ويكنزونه،فكان يجلس على باب مسجد الرسول ويقرأ قوله تعالى:(والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشّرهم بعذاب أليم)[xlviii]
ثانياً(مدرسة البصرة): اللافت للنظر أنّ أثر الثقافة الهندية ظهر واضحاً في هذه المدرسة،خاصة في الناحية العملية.إذ تميز زهادها بالإقساء على أنفسهم وتعذيبها بالصوم والمجاهدات لتطهير النفس والتخلص من آفاتها.يحدوهم الأمل في التعويض عن ذلك يوم الورود.
ولا ننسى أن نشير إلى أنّ سبب تأثير الثقافة الهندية على مدرسة البصرة راجع إلى أنّ البصرة تطل على الخليج العربي،مما يجعلها مركزاً للتبادل التجاري مع كل الأجناس،من الهند وفارس وإفريقيا.
وقد تميزت مدرسة البصرة باعتزال الجانب السياسي الذي بلغ ذروته في الشطر الثاني من الخلافة الراشدة.ومن أبرز أعلام هذه المدرسة الحسن البصري(ت١١٠هـ) ورابعة العدوية(ـ١٨٥هـ).
ثالثاً(مدرسة الكوفة):وفي هذه المدرسة نرى ظهور أقطاب للتصوف،أولهم **الإمام علي بن أبي طالب**(ع)الذي نقل مركز خلافته من المدينة إلى الكوفة،وما له من عظيم أثر في الكوفة من خلال أقواله وأفعاله.وهو الذي وضَعه الصوفية على رأس أسانيدهم،مثلما تعتبره كل فرقة كلامية رائدها الأول.فأثره من خلال أقواله يتجسد في وعظه لأصحابه،كقوله:إنّ هذه القلوب أوعية،فخيرها أوعاها[xlix]،وقوله:أما والله لقد رقّعتُ مِدرَعتي ،حتى استحيَيتُ من راقعها،أو قوله لإبنته السيدة أم كلثوم ـ بعد محاولة اغتياله وهو على فراش الموت ـ عندما قدّمَت له طعاماً من قُرصَي شعير وملح ولبن،قال(ع):أتريدين أن يطول وقوف أبيك أمام الله.
أما الشخصية الثانية فهو،الذي نُسب إليه علم معرفة القلوب **حذيفة بن اليمان**.وفي هذا المقام يقول: كان الناس يسألون رسول الله(ص) عن الخير،وكنتُ أسأله عن الشر مخافة أن يدركني[l].وهو يقصد هنا بالشر معنيين:**الأول:نفاق القلوب وتغيّرها**،ولذلك قيل أنّ الرسول(ص) قد أسَرّ إليه بمعاني النفاق وتقلبات القلوب فيه وأسماء المنافقين.والمعنى **الثاني:الفتنة**،وأنها ستقبل على المسلمين امتحاناً لهم،وستتغير قلوب المسلمين،وستنكت النفاق في قلوبهم[li].وقد أجمعت المصادر أيضاً على أنّ حذيفة هذا عاش في المدائن وفي الكوفة عيشة الفقراء الزاهدين[lii].
أما الشخصية الثالثة فهو سلمان الفارسي،الذي قال عنه الإمام علي(ع):(مَن لكم بمثل لقمان الحكيم،ذاك أمرؤ منّ وإلينا،أهل البيت[liii])،بل هو القائل عن نفسه:(لو حدّثتُهم بكل ما أعلم لقالوا رحم الله قاتل سلمان[liv]).وفي

هذا القول إشارة إلى علومه الروحية.
تجدر الإشارة إلى أنّ هذه المدرسة تميزت بالتشيع لآل البيت.ومن مدرسة الكوفة انتشر التصوف إلى ما وراء العراق إلى بلاد فارس،حيث ظهرت مدارس صوفية متعددة،ذات اتجاهات نظرية وعلمية.
وعندما أصبحت بغداد العاصمة السياسية والثقافية في العصر العباسي،ورثت تصوف البصرة والمدينة معاً.وظهرت مدرسة بغداد التي تميزت باحتضانها الفكري لزهد البصريّين ذي النزعة الاعتزالية،ويمثّله الحارث المحاسبي(ت٢٤٣هـ)،مضافاً إلى زهد أهل المدينة المتأثر بالحديث،ويمثّله أحمد بن حنبل(ت٢٤١هـ).وبانتهاء القرن الثاني الهجري ينتهي الدور الأول من أدوارالتصوف الذي كانت من سماته الزهد المنظم والرضا والتوكل،÷وخير من مثّله إبراهيم بن أدهم الكوفي(ت١٦١هـ) ورابعة العدوية،والفُضَيل بن عياض(ت١٨٩هـ)[lv].

- الدور الثاني(الدور الممتد على مدى القرنين الثالث والرابع الهجريَّين). في هذا الدور تعرّف الصوفية إلى ثقافات وافدة،مضافاً إلى أنّ التصوف أصبح طريقاً من طرق العبادة،÷يتناول أحكام الدين من ناحية معانيها الباطنية وآثارها في القلوب.في مقابل علم الفقه الذي يقتصر على ظاهر العبادات.كما أنّ الصوفي في هذا الدور صار يرمي إلى تصفية النفس وتحصيل المعرفة،وصولاً للكشف عن معاني الغيب،وإدراك المعرفة الذوقية.ومن هنا أُطلِقت على التصوف أسماء جديدة:علم الأسرار،علم المكاشفات،علم الأحوال والمقامات،وعلم الأذواق،وغيرها[lvi].

وفي هذا الدور لمع نجم أعلام مشهورين في الفكر الصوفي،أمثال أبي سليمان الداراني(ت٢٠٥ أو٢١٥هـ)،والحارث بن أسد المحاسبي،وذي النون المصري(ت٢٤٥هـ) والسرّي السقطي(ت٢٥٣هـ)،والجُنَيد البغدادي(ت٢٩٨هـ).
وبالرغم من اختلاف هؤلاء في بعض التفاصيل،لكنهم يلتقون في المسار العام للفكر الصوفي.ومن أبرز تلك المدارس مدرسة بغداد ومدرستا مصروا لشام،ومدرسة نيسابور.
أولاً:(مدرسة بغداد).أسسها الحارث بن أسد المحاسبي،وكان من أعلامها الجُنَيد البغدادي والسري السقطي،وأبي بكر السرّاج(ت٢٨٦هـ).
ومن أبرز المحاور التي شُغلت مدرسة بغداد بتناولها،محور التوحيد ـ بجانبه الكلامي والصوفي ـ ومحور المعرفة،والكشف والمشاهدة التي تطرّق إليها ذو النون المصري،والفناء والبقاء اللذان أشار إليهما البسطامي والحلاّج،مضافاً إلى جانب النفس وآفاتها،والأحوال التي يكون عليها الصوفي، والمقامات التي يثبت عندها،منطلِقاً لِمقامٍ أسمى.
ثانياً:(مدرسة مصر والشام):أسسها ذو النون المصري،وقد ظهرت هذه المدرسة في القرن الثالث الهجري،وكان ذو النون المصري أبرز أعلامها.وهو أول من تكلم في الأحوال والمقامات،مضافاً إلى أنه أول صوفي إسلامي تكلم في المعرفة على أساس علمي منظم[lvii]،كما يعتبر أول من أشار إلى أنّ المعرفة بالله تعالى هي الغاية القصوى في الطريق الصوفي،يقول:(بمقدار ما يعرف العبد من ربّه يكون إنكاره لنفسه،وتمام المعرفة تمام إنكار الذات)[lviii]أمّا فرع الشام فأبرز أعلامه أبو سليمان الداراني،وتلميذه ابن أبي الحواري(ت٢٣٠هـ)،وقد شُغل فرع الشام بتناول محاور في أمور الدنيا،والشهوات،واشتغال القلب بها أو خلوّه منها،والقلب وصفائه وصدئه،والصدق في التوبة،ومحبة الله تعالى،وغيرها من المسائل التي خاض فيها معظم الصوفية.
ثالثاً:(مدرسة نيسابور):نيسابور هي مركز التصوف في خراسان.وقد ظهرن هذه المدرسة في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري،ممثّلة بفرقة صوفية لم نسمع بها في المدارس السابق ذكرها،ألا وهي **(الملامَتيَّة)**،التي كان مسلك أتباعها عبارة عن مجموعة من الآداب،يُقصَد بها إلى مجاهدة النفس ورياضتها مجاهدة ورياضة تؤديان بالسالك إلى إنكار الذات ومحو علائم الغرور الإنساني ،وإطفاء جذوة الرياء في القلب.وأبرز أعلام هذه المدرسة أبو حفص النيسابوري(ت٢٠٧هـ)،وحمدون القصّار(ت٢٧١هـ)،وأبو عثمان الحيري(ت٢٨٩هـ).وما يميّز هذه المدرسة اهتمامها بالجانب السلبي من السلوك وتهذيبه أكثر من الجانب الإيجابي،فالملامتي ر يتحدث عن الإخلاص والصدق والوفاء،إنما يتحدث في أضداد ذلك،في الغدر والكذب والخيانة،أي في نقائص الأعمال ومساوئها؛لتجنُّبها والاحتراز منها[lix].

- الدور الثالث:وهو الدور الممتد على مدى القرن الخامس الهجري.هذا الدور تميز بأمور عدة،أهمها:

الأمر الأول:تنامي حدة الصراع الفكري بين الفلاسفة من ناحية،وبين علم الكلام والفقه من ناحية أخرى.ولنا في قصة الغزالي مع الفلاسفة،وحملته الشعواء عليهم في كتابه(تهافت الفلاسفة) خير شاهد على ذلك.
الأمر الثاني:إن التصوف هو الآخر لعب دَوراً مميَّزاً في عملية الصراع الفكري،ذلك أنّ صراع المتصوفة لم يكن مع الفقهاء حسب،إنما امتد ليشمل المتكلمين.ففي الوقت الذي كان فيه المتكلمون يقولون بأهمية العقل

واستدلالاته في تقرير المسائل والمناظرات الكلامية،نرى الصوفية قد بالغوا في تصفية النفس وتطهيرها من الأدران.
الأمر الثالث:إنّ هذا الدور تميّز بتناول رواده موضوع(المعرفة الذوقية للذات الإلهية)التي قالوا إنّ مصدرها القلب فقط،وهذه المعرفة تتأتى من خلال نور يقذفه الله تعالى في القلب...وذلك النور ينبجس من الجود الإلهي،على حد تعبير الغزالي[lx].

منهج الصوفية في تفسير النص الديني.

الصوفية كغيرهم من المسلمين يعتقدون أنّ القرآن الكريم هو دليلهم في كل مفردات الحياة **المادية والروحية.**
ولما كانت للقرآن الكريم تفاسير متعددة،ومناهج متنوعة،كان من الطبيعي أن يكون للصوفية تفسيراً خاصاً بهم،ومنهجاً معيَّناً تُفهَم من خلاله معالم الطريق للصوفية.
والقرآن الكريم له ظاهر وباطن،كما هو الواضح من العديد من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة.والصوفية يؤكدون على الباطن باعتبارهم ورثته،وأنهم يرتقون بنسَبهم الفكري - على حد قولهم - إلى الإمام علي بن أبي طالب(ع) ،باعتباره باب مدينة علم رسول الله(ص)،استناداً إلى قوله(ص):(أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها،÷فمَن أراد العلم فليأتِ البابَ)[lxi].والمقصود بالعلم في الحديث الشريف العلم اللّدُني الباطني،بدليل قول عليٍّ (ع) نفسه:(أدخل رسول الله لسانه في فمي،فانفتح في قلبي ألف باب من العلم،في كل باب ألف باب).
وتأكيداً لمنهجهم هذا يصرّح أحد أعلامهم - السرّاج الطوسي - بأنّ تحت كل حرف من كتاب الله تعالى كثيراً من الفَهم مذخوراً لأهله على مقدار ما قسّم لهم من ذلك[lxii].وفي ذلك يقول سهل بن عبد الله التستري:(لو أُعطيَ العبد لكل حرف من القرآن ألف فهم لمَا بلغ نهاية ما جعل الله تعالى في آية من كتاب الله تعالى من الفهم؛لأنه كلام الله تعالى،وكلامه صفته[lxiii].
تجدر الإشارة إلى أنّ من أبرز تفاسير الصوفية للقرآن:تفسير القرآن العظيم للتستري،حقائق التفسير للسيوطي،عرائس البيان في تفسير القرآن،التفسير المنسوب لابن عربي،إضافة إلى تفسير القونوي تلميذ ابن عربي،وتفسير القشيري.
والآن لنتساءل:ما هو منهج الصوفية في تفسير القرآن؟
يرى الصوفية أنّ عملية استنباط المعنى لأيّ آية من كتاب الله تعالى تمر بمراحل:فالصوفي عند تلاوته الآية لأول مرة لابد من تكرار ذلك،كي يتدبر معناها عند كل تلاوة،ولا ينتقل إلى آية أخرى حتى يشاهد معاني الآية الأولى ويفتح الله عليه بما يُعينُه على فهم الآية التالية،هذه العملية لا تتم من دون حضور القلب وجمع الهمّة والاشتغال بما هو فيه دون غيره،باعتبار أنّ القلب يتصف بصورة المقروء ويتلوّن بلونه،فيحزن للوعيد ويفرح للوعد،ويشعر بالخشية والرهبة عند تلاوة آيات الوعد والوعيد[lxiv].
مما تقدم يتبيّن لنا أنّ كلام الصوفية في القرآن لم يكن تفسيراً،بقدر ما هو معانٍ يجدونها أثناء التلاوة،يؤولونها وينفعلون بها،يصحبهم في ذلك قول الرسول(ص):ما نزل من القرآن آية إلاّ ولها ظهر وبطن،ولكل حدّ حدّ،ودّ مطلع.
وبالإضافة إلى الآيات الكريمة التي تصدى الصوفية لتفسيرها وفق رأيهم،فإنّ هناك حروفاً وأسماء اهتموا بتفسيرها.وبقدر تعلّق الأمر باستخدام الحروف هناك قولان:
الأول:يرى أنها منهج قرآني استخدمه القرآن الكريم في فواتح بعض السور،بيد أنّ الفقهاء يرون أنّ هذه الفواتح هي أمور توقيفية لا مجال للعقل للكشف عنها.
الثاني:يرى أنها منهج غنوصي حروفي يتصل بالفيثاغورية الحديثة وما دخلها من غنوصيات تجعل لكل حرف مزايا وصفات،ودلالة على عالم من عوالم الآفاق والأنفس.
من هنا يميل الفقهاء إلى رأي مفاده أنّ (الباء) عندما فسّرها الصوفية بأنها نقطة الوجود أو مركز الكون، وكذلك بقية الحروف،هذا التفسير غنوصي.
بل إنّ رأياً لافتاً للنظر،يتعلق أيضاً بفواتح السّور التيس اهتم بها الفقهاء والصوفية على حد سواء،ذكره المستشرق بلانشو - planchot– إذ عرض فيه تأويلاً جديراً بالدرس والتحقيق،فهو يذهب إلى أنّ الحروف(ألم .ألر.حم.طسم) هي كالحروف - aoi- ليست إلاّ إشارات وبيانات موسيقية يتّبعها المرتّلون.وقد كانت الموسيقى القديمة بسيطة يُشار إلى ألحانها بحرف أو حرفين أو ثلاثة.وكان ذلك كافياً لتوجيه المغنّي أو المرتّل إلى الصوت المقصود.
وفي الكنائس المسيحية بأوربا يوجد اصطلاح موسيقي مشابه لذلك.فإنّ رئيس المرتّلين يبدأ الصوت

بالحروف التي تُذكر بـ (ألم)في القرآن،أو(aoi) في **نشيد رولان.**
وممن يميل إلى رأي(**بلانشو**) المتقدم **الدكتور زكي مبارك:**إذ يرى أنّ(**ألم**) تُنطق هكذا عند الترتيل(**ألف.لام.ميم)**فهي ليست مركزاً كتابياً ولكنها رموز صوتية.ومن المحتمل أن تكون تقاليد الترتيل في القرآن سارت في طريق كان معروفاً عند الجاهلية،ومن الواضح أنّ القرآن الكريم لم يكن من همّه أن يخالف الجاهلين في كل شيء حتى في الأصوات الموسيقية.فليس بمستبعد أنم تكون فواتح السور إشارات صوتية لتوجيه الترتيل،وأن تكون متابعة لترانيم الجاهلين[lxv].
وإذا ما تابعنا مسيرنا في هذا المضمار،نجد تفسيراً آخر عند الصوفية ومؤرخي التصوف القدماء ،ومنهم(السرّاج الطوسي) الذي يُعَد أول من كتب تاريخ التصوف.هذا الصوفي يقول:إنّ جميع ما أدركته العلوم وألحقته الفهوم،ما عُبّر عنه وما أُشير إليه مستنبَط من حرفين من أول كتاب الله،وهو قوله:بسم الله والحمد لله؛لأنّ معناه بالله ولله.والإشارة في ذلك:أنّ جميع ما أحاط به من علوم الخلق وأدركته فهومهم فليست هي قائمة بذواتها،وإنما هي بالله ولله[lxvi].والسرّاج الطوسي هذا يعطينا تفسيراً صوفيّاً نجده عند الشبلي يؤكد اتجاهه السابق، في الباء من (بسم الله)،فقال:(ي قامت الأرواح والأجساد والحركات،لا فعندما سئل الشبلي عن معنى الإشارة بذواتها)بل قيل لأبي العباس بن عطاء(ت:٣٠٩هـ) إلى ماذا سكنَت قلوب العارفين؟فقال:إلى أول حرف من كتابه وهو الباء من(بسم الله الرحمن الرحيم)،فإنّ معناه أنّ بالله ظهرت الأشياء وبه فُنيَت،وبتجلّيه حسُنَت،وباستتاره قُبحَت وسمجَت لأنّ في اسمه(الله) هيبته وكبرياؤه،وفي اسمه(الرحمن) محبته ومودته،وفي إسمه(الرحيم) عَونه ونُصرته[lxvii].ولم يكن القرآن الكريم وحده هو الذي فسّره الصوفية،بل إنّ جملة من الأحاديث الشريفة تصدوا لتفسيرها وفق منهجهم.فالشبلي مثلاً عندما سئل عن معنى قول الرسول(ص):جُعل رزقي تحت ظل سيفي) فقال:كان سيفه التوكل على الله تعالى،وأمّا ذو الفقار فهو قطعة من حديد، وعندما سئل الشبلي نفسه عن معنى ما روي في الحديث الشريف(إنّ النفس إذا أحرزت قوتها إطمأنت) فقال:إذا عرفتَ مَن يقوتها اطمأنت،ثم قرأ قوله تعالى(وكان الله على كل شيء مقيتاً)،وقال في معنى قول الرسول:(حرام على قلب عليه زبانية من الدنيا أن يجد حلاوة الآخرة)صدق رسول الله إن قال ذلك،وأنا ذا أقول:حرام على قلب عليه زبانية من الآخرة أن يجد حلاوة التوحيد[lxviii].وأخيراً فإنّ الصوفية فسّروا قوله(ص):(صوموا للرؤية وافطروا للرؤية) بما معناه أمسكوا العقول عما يصرفها عن الله،فإذا رأيتم الله فلا يضرّكم أن تأكلوا وتشربوا[lxix]والواقع أنّ القارئ الكريم قد يستحسن شيئاً من هذا التفسير أو التأويل الذي أشار إليه الصوفية فيما تقدم،باعتباره عاملاً محفزاً في إشعار الإنسان بالسمو به عن المادة والماديات،ويكشف له عن أشياء جديدة وعميقة.ولكن الاستحسان شيء،ودلالة اللفظ شيء آخر.

طبيعة الخلاف بين الفقهاء والصوفية:

المتتبع لطبيعة العلاقة بين الفقهاء والصوفية يلمس فارقاً واضحاً بين مفهوم كل من الفريقين للعبادة في نطاق الشريعة.

- ❖ فجانب علم الشريعة الذي يهتم بالعبادات والأحكام والمعاملات،هو علم الفقه،وبالتالي فإنّ علم الفقه هو علم الظاهر،والفقهاء بدورهم هم علماء الظاهر.
- ❖ أمّا الجانب الثاني من علم الشريعة،فهو ذلك الذي يهتم بالباطن المتعلّق بأعمال القلوب.وعلماؤه يُسَمَّون أرباب الباطن وأصحاب الحقائق.
- الخلاف يكمن في أنّ أهل الظاهر(الفقهاء) يؤثرون الأحكام الدينية الواضحة المعالم.وهذا يعني أنهم يسعون إلى تحصيل العلم ومداومة الإطلاع والدراسة.

بينما أهل الباطن يرون أنّ تحصيل العلوم يتم بطريق المجاهدة،والإقبال على الله تعالى في نطاق طهارة النفس وصفاء الروح وتحرير الجسد ومحاسبة الضمير،توقُّعاً للتجلي الذي يمدّ المتصوف بأسباب المعرفة.
إلا أنّ المختصين بدراسة الفكر الصوفي يميلون إلى القول بأنّ كبار الصوفية من غير الغلاة كانوا ملتزمين دائماً بأحكام الشرع.بل أنّ بعضهم ألحّوا على الالتزام بظاهر الشرع،فهذا أبو سعيد الخرّاز(ت:٢٢٧هـ) - وكان من كبار المتصوفة - يقول:كل باطن يخالف ظاهراً فهو باطل[lxx].كما أنّ القشيري يطالب الصوفية في مطلع رسالته بالرجوع إلى التصوف إلى سيرته الأولى؛لِما لمس في الكثير منهم من انحراف ظاهر في قضايا الشريعة متذرّعين بما أسموه (**الحقيقة**)[lxxi].
ويبقى الإمام الغزالي شخصية القرن الخامس الهجري المتميزة في السعي إلى التوفيق بين التصوف وتعاليم الدين أو بين الحقيقة - وهي المفهوم الصوفي - والشريعة - المفهوم الديني العام - إذا تميز هذا الرجل بمحاولته المزج بين عناصر التصوف بعناصر من الكتاب والسّنة،مما يعني أنه ساهم في وضع لبنةٍ في البناء الصوفي، يقول الغزالي:الشريعة جاءت بتكليف الخلق،والحقيقة أنباء عن تعريف الحق،والشريعة أن تعبده،والحقيقة أن تشهده.
ختاماً لابد من القول بأنّ التصوف إجمالاً هو استبطان منظّم للتجربة الدينية،ولنتائج هذه التجربة.إنه ظاهرة

إنسانية ذات طابع روحي لا ينحصر في أية أمة دون أخرى ،ولا يحدّه زمان ولا مكان.تشترك فيه سائر الأمم والشعوب بمختلف لغاتها وأجناسها.

ولكن تبقى الحقيقة الأكيدة هي أنّ لكل مجتمع ثقافته التي يتسم بها،ولكل ثقافة مميزاتها وخصائصها التي تحدد شخصيتها.وبكلمة فإنّ الثقافة طريقة خاصة تميّز كل أمة معيّنة عن أمم أخرى،وتتمثّل في جوانب عديدة منها الروحية والاجتماعية والخُلقية والفكرية،رغم تأثير ثقافات الأمم المختلفة بعضها في بعض،قليلاً أو كثيراً.

---

i نيكلسون:تراث الإسلام،دار الطليعة،بيروت،ط٣،١٩٧٨،ص٣٠٥.

ii المصدر نفسه،ص٣٠٥.

iii المصدر نفسه،ص٣٠٥.

iv محمود،عبد القادر:الفلسفة الصوفية في الإسلام،القاهرة،١٩٦٦،ص٤.

v البيروني:تحقيق ما للهند من مقولة،ج١ ص٢٤-٢٥.

vi ابن الجوزي،أبو الفرج عبد الرحمن:تلبيس إبليس،القاهرة،١٣٦٨هـ،ص١٦١.

vii الكلاباذي،أبو بكر : التعرف لمذهب أهل التصوف تحقيق:آرثر جفري،القاهرة،١٩٣٣،ص٧.

viii ابن سعد،أبو عبد الله:الطبقات الكبرى،ط لندن،١٣٢٢هـ،ج٤ص٢٠٥.

ix السراج الطوسي،أبو نصر:اللمع في التصوف،تحقيق وتقديم د.عبد الحليم محمود،طه عبد الباقي سرور،ط القاهرة،١٩٦٠،ص١٨٦.

x المصدر نفسه.

xi ابن عبد ربه،أبو عمر أحمد بن محمد:العقد الفريد،ط لجنة التأليف والترجمة والنشر،القاهرة،ج٦ ص٦٢٦.

xii السراج الطوسي:اللمع،ص٤٢.

xiii الكلاباذي:التعرف،ص٧.

xiv القشيري،أبو القاسم عبد الكريم:الرسالة القشيرية،بيروت(د،ت)ص١٦.

xv الكلاباذي:التعرف،ص٧.

xvi البيروني:تحقيق ما للهند من مقولة،ج١ ص٢٤-٢٥.

xvii السهروردي،شهاب الدين عمر بن محمد:عوارف المعارف،بيروت(د،ت)ص٦٢.

xviii المصدر نفسه.

xix القشيري:الرسالة القشيرية،ص١٢٦.

xx الغزالي،أبو حامد:المنقذ من الضلال،دار الأندلس،،بيروت،ط١٩٧٣،٨،ص١٣٢.

xxi ابن خلدون:المقدمة،بيروت،١٩٨٤،ص٤٦٧.

xxii عاصي،حسن:التصوف الإسلامي،مؤسسة عز الدين،بيروت،١٩٩٤،ط١،ص٣٨.

xxiii سورة الحديد:آية ٢٠.

xxiv سورة العنكبوت:آية٦٤.

xxv سورة المزمل:آية٧٤.

xxvi سورة النور:آية٣٥.

xxvii سورة القصص:آية٨٨.

xxviii سورة البقرة:آية١٤٣.

xxix سورة هود:آية٩٠.

xxx الكلاباذي:التعرف ص١٣٠.

xxxi راجع دي بور:تاريخ الفلسفة في الإسلام،ترجمة:أبو ريدة،القاهرة،١٩٣٨،ص١.

xxxii مصطفى محمود:الله،القاهرة،دار المعارف،ط٢، ١٩٨٤،ص٥٤.

xxxiii محمود،عبد القادر:الفلسفة الصوفية،ص١٩.

xxxiv محمد مصطفى حلمي:الحياة الروحية في الإسلام،الهيئة العامة للكتاب،ط٢، ١٩٨٤،ص٤٥.

xxxv داوود،عبد الباري محمد:الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى،الدار المصرية اللبنانية،ط١، ١٩٩٧،ص٥٠.

xxxvi نيكلسون:في التصوف الإسلامي وتاريخه،القاهرة،المقدمة،صفحة:ق.

xxxvii محمد مصطفى:المقامات والأحوال،دراسات عن الجنيد البغدادي،القاهرة،دار الطباعة،ط١، ١٩٨٨،ص٢٨٦.

xxxviii طه عبد الباقي سرور:الحلاج،ج١ ص٨٥.

xxxix أبو طالب المكي:علم القلوب،تحقيق:عبد القادر أحمد عطا، القاهرة،د.ت،هامش ص٢٠٨.

xl داوود،عبد الباري محمد:الفناء،ص٦٤.

xli راجع النص الذي أورده هنري ودانلي توماس:أعلام الفكر الأوروبي،القاهرة،دار الهلال،١٩٧٧،ص ٦٨.

xlii نادر،ألبير نصري:التصوف الإسلامي،بيروت،١٩٦٠،ص٤١.

[xliii] الكتاب الأول هو كتاب الرعاية لحقوق الله،وينقل المحاسبي فيه عن بعض الحكماء تمثيل الهادي بالباذر،وكلامه بالبذر،والناس بأرض صالحة مثمرة،أو أرض ذات شوك يخنق الزرع،أو صخر لا يمكن الزرع من النماء،وهكذا.وتدل المقارنة بين كلام المحاسبي وبين مثل الباذر في إنجيل لوقا مثلاً(الفصل السابع والعشرين)على أنّ المحاسبي ينقل عن السيد المسيح عليه السلام.أمّا الكتاب الثاني فلعله كتاب الوصايا،وهو المسمى بكتاب النصائح.الهامش للمترجم،آدم متز:الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري،تحقيق د.أبو ريدة،١٩٤٨،ج٢ ص١٣.

[xliv] المصدر نفسه

[xlv] محمد جلال شرف:خصائص الحياة الروحية في مدرسة بغداد ص٤٥.

[xlvi] كيلاني،قمر:في التصوف الإسلامي،بيروت،١٩٦٢،ص٥١.

[xlvii] عاصي،حسن:التصوف الإسلامي ص٦٢-٦٣.

[xlviii] سورة التوبة:آية٣٤.

[xlix] الإمام علي بن أبي طالب(ع):نهج البلاغة،شرح محمد عبده،ص٢٤١-٢٤٢.

[l] إبن الجوزي:صفة الصفوة،ط الهند،١٣٥٥هـ،ج١ ص٢٤٩.

[li] النشار،علي سامي:،نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام،دار المعارف،ط٨، القاهرة،د.ت،ج٣ ص٢٢٤.

[lii] المصدر نفسه.

[liii] الأصبهاني،أبو نعيم:حلية الأولياء،ج٢ ص١٨٥،والذهبي،شمس الدين:سير أعلام النبلاء ج١ص٣٦٣.

[liv] المصدر نفسه،ج١ ص١٨٧،ج١ ص٣٩٤.

[lv] عاصي،حسن:التصوف الإسلامي ص٦٤.

[lvi] عفيفي،أبو العلا:التصوف ـ الثورة الروحية في الإسلام ـ بيروت،د،ت،ص ٩٦.

[lvii] عاصي،حسن: التصوف الإسلامي ص٦٧.

[lviii] عفيفي:التصوف الثورة الروحية ص٩٢.

[lix] المصدر نفسه:ص٩١.

[lx] الغزالي:المنقذ من الضلال ص٨٧.

[lxi] أخرجه الطبراني في المعجم الكبير عن ابن عباس،وكذلك السيوطي في الجامع الصغير ص١٠٧،وأخرجه الحاكم النيسابوري في المستدرك على الصحيحين(مناقب علي،ص٢٢٦) بسندين صحيحين:أحدهما عن ابن عباس والآخر عن جابر بن عبد الله الأنصاري.

[lxii] السراج الطوسي:اللمع ص١٠٦.

[lxiii] المصدر نفسه ص١٠٧.

[lxiv] عاصي،حسن:التصوف الإسلامي ص١٥٠.

[lxv] زكي مبارك:النثر الفني في القرن الرابع الهجري،ط القاهرة،١٩٣٤،ج١ص١٤١،الهامش.

[lxvi] السرج الطوسي:اللمع ص١٢٤.

[lxvii] المصدر نفسه.

[lxviii] المصدر نفسه ص١٦٢-١٦٤.

[lxix] مُغنية،محمد جواد:نظرات في التصوف والكرامات،المكتبة الأهلية،بيروت،د،ت،ص٣٩.

[lxx] القشيري:الرسالة القشيريةص٢٣.

[lxxi] المصدر نفسه ص٢-٣.